

Parte seconda 2

La cerimonialità:  
celebrazioni, operazioni, riproduzioni

(1971)

Note già pubblicate, come *Presentazione*, alle pp. 9-21 di A. CIRESE, *Aspetti della ritualità magica e religiosa nel Tarantino*, Catalogo critico della mostra promossa nel giugno 1971 dal comune, dalla provincia e dall'Ept di Taranto, con la collaborazione del Circolo di cultura (Lacaita, Manduria 1971).

La Mostra (cui si riferiscono anche gli *Appunti di lavoro* piú oltre pubblicati) espone parte della raccolta etnografica tarantina di Alfredo Majorano, della quale il Catalogo citato contiene anche una *Descrizione sommaria* suddivisa in tre sezioni: A) Azioni, rappresentazioni e riti, pp. 29-42. - B) Figurazioni, modelli e riproduzioni, pp. 43-58. - C) Principali occasioni cerimoniali, pp. 59-61. Nel Catalogo sono contenute inoltre alcune *Indicazioni bibliografiche* (curate da Antonio Rizzo), 3 tavole a colori e 25 in bianco e nero. Poiché la cosa risulta soltanto da un pieghevole ormai introvabile, è qui giusto ricordare che la impostazione generale della Mostra in parola fu curata da Antonio Rizzo, mentre la progettazione e l'allestimento furono realizzati da Franco Pulinas (del Gruppo architetti pugliesi di Taranto) con la collaborazione di Ninni Caricato, Gianni de Mitri, Piero Piepoli, Aldo Zampa; al tutto cooperò un Gruppo di lavoro composto da Vittorio del Piano, Filippo di Lorenzo, Luigi Flauret, Gianni Jacovelli, Franco Pulinas, Antonio Rizzo, Silvano Sardi, Temistocle Scalinci e dallo scrivente. Inoltre Antonio Rizzo presentò la Mostra con una nota piú oltre riprodotta (p. 74).

Al testo del '71 aggiungo alcune note, in parte rese necessarie dalla nuova collocazione.

Che per la vita associata il tempo non sia tutto della stessa *qualità* è un concetto ormai abbastanza familiare, almeno per chi si occupi seriamente dei modi in cui gli *uomini-in-gruppo* costruiscono e vivono la propria storia socio-culturale. Ed è anche noto che le differenze di qualità nello scorrere apparentemente identico del tempo - giorni e stagioni, anni o settimane - possono ricondursi ad una sola opposizione fondamentale: quella che divide i tempi *normali* (o, come anche si dice, *profani*) dai tempi *cerimoniali* (o, se si preferisce, *sacri*).

Parrà forse che si tratti di concetti difficili, remoti o addirittura astrusi. Viceversa basta un attimo di riflessione perché chiunque riconosca nella propria vita e in quella della società l'alternarsi di due *tipi* di tempo, distinti tra loro anche nella terminologia corrente: il tempo *feriale* e quello *festivo*. Vero è che quando diciamo «*festa*» o «*feste*» pensiamo soprattutto a manifestazioni gioiose, e troveremmo ad esempio del tutto sconveniente parlare di «*feste funebri*» o di «*festa del venerdì santo*». Vero è pure che spesso il termine «*festa*» è usato in modo generico per indicare la pura e semplice *vacanza*, e cioè nient'altro che la sospensione della normale attività lavorativa. Tuttavia le espressioni del tipo «*la festa*» o «*le feste*» conservano ancora una loro particolare intensità che richiama di per sé l'idea di una *solemnità* che non è necessariamente gioiosa e che comunque è qualcosa di piú d'una qualsiasi vacanza. Ed è appunto questa *solemnità* che stacca dai giorni *anonimi* quelli che invece hanno un *nome*, dai tempi *normali* quelli *cerimoniali*, siano essi

religiosi o civili, pubblici o privati e domestici, lieti o di mestizia.

Vien fatto allora di chiedersi, piú in generale e meno in superficie, *che cosa mai sia e come operi* questa cerimonialità che formalmente identifica o accomuna manifestazioni tanto diverse quanto possono esserlo un gioioso falò o una allegra imbandigione ed un dolorante trasporto processionale delle figurazioni relative alla Passione del Cristo<sup>1</sup>.

La domanda non è frivola, né nasce a caso.

Non è frivola giacché investe uno dei problemi piú importanti e meno risolti dell'attività culturale degli uomini-in-gruppo: quello della comunicazione dei significati che non si affida alle parole e invece impiega come *segni* le azioni, i gesti, i comportamenti, gli abiti, le figurazioni<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Schematizzando, e in termini piuttosto grossolani, potrebbe dirsi che tradizionalmente ci si è chiesti soprattutto *a che cosa serva la cerimonialità*, e ci si è domandati un po' meno *di che cosa sia fatta*; potrebbe anche aggiungersi che da varie parti viene ora emergendo una certa tendenza a rovesciare le priorità, o le accentuazioni, tra i due interrogativi, e che tale tendenza coincide in qualche modo con quel progressivo approfondirsi dei legami tra studi etnoantropologici e scienze linguistiche o semiologiche che qui si privilegia: si vedano ad esempio gli spunti che in questa direzione oggettivamente offrono le indicazioni ricapitolative sul dibattito anglosassone molto utilmente fornite da A. Colajanni nella sua premessa a *Il rituale nei rapporti sociali*, a cura di M. Gluckman, Officina Edizioni, Roma 1972, pp. 11-14. Aggiungerei che personalmente tutta la mia simpatia va verso quanti si propongono la rigorizzazione terminologica come rigorizzazione concettuale; ed in accordo con quanto ho cercato di fare altrove (per es. tentando di operare con quattro concetti invece che con due, come alle pp. 110-12 di *Intellettuali, folklore, istinto di classe* cit.), interpreterei non come un invito a sfumare nebulosamente le definizioni, ma invece come un richiamo al dovere di precisarle con procedure adeguate, quelle moltiplicazioni del numero dei termini che M. Gluckman giudica indispensabili per fornire distinzioni e categorie che siano adeguate ai problemi affrontati (*op. cit.*, p. 38); e ciò anche se una espressione di Gluckman - «dobbiamo attingere alla ricchezza della lingua» - potrebbe indurre nella tentazione di credere che si tratti soltanto di fatti (o giochi) verbali, e che insomma si debba lasciare che i concetti usati in ricerche scientifiche soffrano di tutte le ambiguità di cui godono le parole del linguaggio corrente con cui li si denomina. Il che dico anche come autoaccusa per l'uso troppo incerto o solo evocativo che di qualche termine (per es. religione o magia) ho fatto in queste pagine, che certo si sarebbero avvantaggiate di un piú diretto e serrato confronto con importanti proposte di sistemazione come quelle, ad es., di E. R. Leach; ma è discorso che sono costretto a rinviare.

<sup>2</sup> Cfr. *Cultura egemonica e culture subalterne* cit., pp. 114-20.

Ma la domanda non nasce neppure a caso, dal nulla: ce la propone infatti con immediatezza la densa collezione di oggetti e di fotografie che Alfredo Majorano ha pazientemente costruito per documentare alcuni dei piú rilevanti aspetti della religiosità tradizionale di Taranto e di varie località piú o meno contermini (Lizzano, Massafra, Manduria, Grottaglie, San Marzano, Monteparano, Martina Franca, Monteiasi, Faggiano, ecc.).

In verità, di fronte alle centinaia di pezzi che la collezione raccoglie, e considerando la natura degli episodi di vita associata che si son voluti documentare, si potrebbero forse giudicare in qualche modo sovrabbondanti le minuziose intenzioni di storia patria e di erudizione etnografica che non solo hanno condotto a radunare piú di un migliaio di oggetti, ad eseguire un centinaio di fotografie, a redigere decine e decine di annotazioni storico-folkloriche ecc., ma hanno portato perfino a commissionare riproduzioni e modelli plastici di ambienti, paesaggi, scene e figure di vita locale, riprendendo così, tra l'altro, la quasi scomparsa tradizione dei presepi realistico-documentari. Ci si potrebbe insomma accostare ai frutti di questa lunga e non facile ricerca con ammirazione e riconoscenza, ma soltanto con quella curiosità intellettuale che può dedicarsi (tra l'affettuoso e il divertito) alle cose patrie di tono minore o minimo.

Viceversa la collezione Majorano merita di piú. L'abbondanza dei materiali che la costituiscono<sup>3</sup> fa sí che essa sia già un valido e consistente nucleo di partenza per un museo della vita tradizionale nel Tarantino, che dal mondo della *festività* e della ritualità magico-religiosa si allarghi a documentare tutti gli altri modi della vita associata locale, e in primo luogo quelli laici della *fatica*, a terra e sul mare. Inoltre proprio questa ricchezza di documentazione costringe quasi di per sé a valicare i limiti della tematica locale e del folklorismo inteso nella sua accezione riduttiva e svalutante: gli accostamenti multipli, che sono consentiti dalla moltiplicazione degli esemplari di uno stesso tipo, spingono a rifiutare le vie facilitanti ma

<sup>3</sup> Cfr. la *Descrizione sommaria*, in *Aspetti della ritualità* cit.

anguste della presentazione naturalistico-descrittiva dei singoli episodi (presepi o processioni, per fare un esempio), e portano invece a ricercare le linee di uniformità sostanziale che si celano al di sotto della varietà dei contenuti grezzamente intesi.

È questo appunto il discorso culturale – ovviamente più rischioso, ma certo più fecondo anche nei suoi possibili errori – che la mostra ha voluto tentare, disponendosi nella prospettiva fruttuosa che ha già guidato tante iniziative del vivace Circolo di cultura tarantino: da un lato come atto di nascita, almeno simbolico, dell'auspicato Museo, e dall'altro come proposta di riflessione e intelligenza, e non come richiamo di pura curiosità coloristica.

Il tutto riposa sul convincimento che, al di là di certi criteri folklorici ormai desueti, la tematica apparentemente minore e periferica delle cose locali e dei fatti di costume costituisce un oggetto primario dell'indagine culturale, giacché consente di osservare in condizioni privilegiate, e cioè nel loro affiorare concreto e quasi immediato, quegli elementi e quei rapporti di significazione con cui gli uomini in società costituiscono l'universo dei segni e della comunicazione, linguistica ed extralinguistica.

Naturalmente non è stato possibile affrontare il discorso in tutta la sua complessità, né qui si potrà andare oltre l'indicazione sommaria di alcuni aspetti più appariscenti. Tra gli altri sembra godere di una certa priorità quello di una abbastanza agevole distinzione tra fenomeni in apparenza simili e di una assimilazione più o meno totale tra fenomeni che viceversa appaiono diversi. Il tutto in funzione del livello e della prospettiva in cui si dispone l'analisi.

Consideriamo ad esempio la lista delle occasioni delle cerimonie e dei riti: l'inventario che se ne ricava dalla collezione Majorano è costituito nella sua quasi totalità da ricorrenze della religione ufficiale, liturgicamente riconosciute nel calendario canonico come doverosamente solenni sul piano ecumenico o su quello delle specifiche devozioni locali: Natale e Pasqua, San Cataldo o San

Ciro, e via dicendo<sup>4</sup>. Inoltre, per tutte queste solennità che diremo ufficiali, è di norma quel particolare rituale che siamo soliti chiamare «la processione»: un regolare spostamento di immagini e persone, secondo norme pre-stabilite, con punti di partenza e d'arrivo ben determinati, e di solito coincidenti o almeno equivalenti. Ma tra le varie processioni ne compare una che presenta caratteristiche diverse, anche se i simboli che si impiegano ed il santo che ne è protagonista sono senza dubbio cristiani: è la processione che si svolge dalla chiesetta di San Pietro di Bevagna a Manduria, nei periodi di siccità, per ottenere la pioggia.

Ecco dunque che al di là di molte somiglianze compare una differenza solo in apparenza trascurabile: per la processione di Manduria non esiste una scadenza o ricorrenza calendariale fissa (e cioè indipendente dalle situazioni e dagli eventi) come viceversa accade per tutte le altre processioni o solennizzazioni; essa invece si svolge in relazione ad una necessità contingente, ossia quando occorre una pioggia che non viene, ed ha appunto la funzione di ottenere l'evento desiderato.

Così siamo documentalmente di fronte ad una distinzione funzionale tra cerimonie pur notevolmente affini: da un lato abbiamo cerimonie a ricorrenza fissa che assumono un prevalente o esclusivo carattere di celebrazione, glorificazione, commemorazione di un evento *sacro* o *divino* che già si verificò in altro tempo e che ora viene ripetuto, riattualizzato, riprodotto; dall'altro abbiamo cerimonie come la processione di Manduria in cui appare in primissimo piano l'intenzione di propiziare o magari addirittura di produrre un evento futuro, *umano* o comunque direttamente giovevole agli *uomini*, e che vengono effettuate solo quando esista una situazione negativa da modificare.

In relazione a questa diversità di scopi o funzioni potremmo dunque distinguere, sia pure grossolanamente, tra *celebrazione di anniversari* e *operazioni sulla natura*.

<sup>4</sup> Per un elenco completo vedi la lista delle occasioni cerimoniali citata a p. 58.

Naturalmente anche le *celebrazioni* hanno in sé delle componenti propiziatricie (o possono essere effettuate con specifica ed esclusiva funzione propiziatricia); ed anche le *operazioni* possono impiegare modalità celebrative. Tuttavia resta evidente la differenza tra quel che si compie con regolarità di scadenze, quale che sia la situazione, e quel che si compie con il preciso scopo di cambiare una situazione. E la differenza si manifesta anche nel fatto che questo secondo tipo appare in qualche misura maculato (o facilmente maculabile) da elementi di superstiziosità o di magismo: non è certo interamente casuale il fatto che dalla operazione per la pioggia di Manduria resti assente il clero.

Così la somiglianza o identità *morfologica* del rituale processionale viene interrotta, a livello *funzionale*, dalla differenza delle finalità. Ma se ci si mantiene a questo livello, compaiono altre somiglianze funzionali in certa misura sorprendenti.

Il solo rituale non riconducibile alla religione ufficiale che ci venga attestato dalla collezione Majorano è quello relativo al tarantismo, di cui peraltro è nota l'ampia diffusione, antica e recente, nelle Puglie ed anche nel territorio tarantino. Come ben si sa, si tratta di una procedura di diagnosi e di cura degli effetti di un più o meno presunto morso della *taranta* o *tarantola*: musica, canto, danza, identificazione di colori e, almeno in qualche caso, pratiche erotiche. Il complicato fenomeno è stato oggetto di un approfondito studio da parte di Ernesto de Martino, con la cooperazione di un gruppo di musicologi, psicologi e sociologi: alla sua *Terra del rimorso* dovrà dunque rivolgersi chiunque intenda conoscere il punto cui sono giunte le ricerche su questo complesso mitico-rituale<sup>5</sup>. Qui tuttavia interessa un solo punto: la procedura di diagnosi e cura del tarantismo è una operazione

<sup>5</sup> E. DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961. Alcune indicazioni storico-morfologiche sul tarantismo (e sulle sue connessioni con la Puglia e con Ta-

che mira a modificare la situazione negativa esistente (quella della malattia) ed a produrre un evento futuro vantaggioso (la guarigione), esattamente come la processione di Manduria mira a modificare la situazione negativa esistente (quella della siccità) ed a produrre un effetto futuro vantaggioso (la pioggia).

Naturalmente esistono anche numerose differenze tra la relativa semplicità della propiziazione della pioggia a Manduria e la complessità della cura musicale, coreutica, cromatica, erotica ecc. del tarantismo.

Particolarmente evidente è la diversità ideologica, giacché a Manduria *sembra* che ci si contenga entro i limiti della propiziazione e della richiesta di intercessione, mentre per il tarantismo abbiamo una sorta di azione diretta, che viene considerata capace di produrre di per sé il suo positivo effetto, senza intercessori e senza intervento di entità superiori (il collegamento tra la cura tradizionale ed extracristiana con il culto della cappella di San Paolo a Galatina appare infatti come un fenomeno seriore e laterale).

È inoltre abbastanza evidente anche una differenza nella quantità, per così dire, della carica mitica: più lieve nella processione per la pioggia, e molto intensa invece nel tarantismo. La siccità che la processione propiziatricia vuole eliminare è un male reale che viene percepito e sofferto nella sua realtà di prodotto della natura: le sue cause immediate sono note, e le si rinvia alla causa prima solo nella forma generalissima che si esprime col detto «non si muove foglia che Dio non voglia». In altre parole il mito interviene assai poco nella diagnosi, anche se poi accentua la sua presenza nella cura. Viceversa il male di cui soffrono i tarantati, pur reale in sé e dipendente da cause reali e identificabili, viene interamente disposto in un orizzonte mitico così nella eziologia come nella diagnosi e nella cura: in luogo di attribuirne l'origine alle crisi nascenti da traumi psicologici individuali o colletti-

ranto) sono fornite anche alle pp. 38-42 degli *Aspetti della ritualità* cit. Per documenti tarantini cfr. A. MAJORANO, *I colori del tarantolismo*, in «Corriere del Giorno», Taranto, 25 luglio 1976, p. 3.

vi, si costruisce e si combatte un agente mitico, e cioè il morso vero o presunto di un insetto che solo in alcuni casi è biologicamente velenoso, e che comunque non può essere medicalmente riconosciuto come fonte della malattia di cui si soffre.

Ma queste pur profonde differenze, ed altre che si potrebbero aggiungere, non riescono a cancellare la comune appartenenza dei due cerimoniali al settore delle *operazioni sulla natura*. E se si cede, come è giusto, alle implicite sollecitazioni di questa somiglianza funzionale pur nella diversità delle ideologie, ci si avvede di una ulteriore affinità morfologica di non poco rilievo. Anche la cura del tarantismo è costituita, almeno in una sua parte ed in alcuni casi, da un ordinato spostamento nello spazio, secondo precise modalità cerimoniali e con punti di partenza e d'arrivo ben determinati. Come infatti risulta anche dalla documentazione offertaci dalla collezione Majorano e dalle note che la integrano, a Lizzano la cura del morso della tarantola comporta (o comportava) anche un ritorno dell'ammalato sul luogo dell'accidente, e quindi il suo rientro a casa: il tutto danzando, con l'accompagnamento di un suonatore di violino, di una cantatrice con tamburello e di altre persone costituenti una sorta di seguito. C'è insomma tutto quel che occorre per parlare anche in questo caso di forma processionale, ove naturalmente si stacchi il termine «processione» dal suo senso restrittivo di corteo svolto secondo le regole di una specifica religione, e lo si intenda nel suo senso più generale di cammino rituale secondo modi e itinerari ritualmente fissati.

Si potrà naturalmente obiettare che, anche a prescindere dalla diversità delle ideologie, tra le processioni religiose – liturgiche o meno – e la presunta processione del tarantismo esiste una profonda diversità di modi: in quel che di solito consideriamo come processioni si ha una peregrinazione di immagini o simboli che vengono portati da qualcuno, mentre invece nel caso del tarantismo si ha una peregrinazione di una persona reale che non è portata e invece si muove da sé. L'osservazione è giusta, e tocca un punto da non sottovalutare. Ma pur con ogni doverosa

cautela non si può sottovalutare neppure l'affinità profonda del carattere *simbolico* (ma meglio sarebbe dire *segnico*, per evitare certe componenti irrazionalistiche che spesso si connettono a «simbolo») che accomuna tutte queste peregrinazioni: nel caso del tarantismo la donna che compie l'itinerario da cui comincia la cura costituisce l'immagine, il simbolo, il segno di se stessa in quanto donna reale, dato che sta ripercorrendo una strada che ha già percorso, e lo fa danzando: riproduce dunque ad un altro livello – quello dei *segni* – una condotta che s'era già verificata al livello degli *eventi*: va e torna così come già era andata e tornata, anzi proprio e solo *perché* era già andata e tornata; e la danza, il canto, il corteggio ecc. costituiscono la cura proprio nella misura in cui costituiscono il *passaggio dall'evento al segno*.

Una identica trasposizione si verifica in tutti i rituali processionali, quali che ne siano i contenuti, le ideologie e le finalità. Il loro trasportare immagini e convogliare persone non è mai un trasferimento reale, ma è piuttosto un passaggio lungo una curva che riconduce tutto al punto di partenza, come se niente si fosse mai mosso (e ciò vale anche quando le immagini passano da una chiesa all'altra e vi restano per determinati periodi: giunge sempre il momento in cui compiono il cammino inverso). Il frutto che si ricava dall'aver compiuto il percorso stabilito sta tutto nell'averlo compiuto secondo certe norme e con certe finalità; e se norme o finalità variano, rimane dominante l'intenzione di *ri-produrre* eventi, gesti o comportamenti già altra volta e altrove verificatisi, e di riprodurli non solo nel senso in cui una immagine riproduce un oggetto o una persona, ma anche nel senso più forte di *produrre di nuovo, iterare e reiterare, far sì che si verifichi di nuovo*.

Questo carattere di ri-produzione (che potremmo anche dire di *simulazione* o *mimesi*) appare talora con forte evidenza. Si pensi ad esempio alle due grandi processioni tarantine dell'Addolorata e dei Misteri, sulla cui forza di drammatizzata ripetizione degli eventi del Golgota è inu-

tile insistere; si pensi ancora all'abito, al bastone, al passo ed al reciproco saluto delle coppie di *perdune*<sup>6</sup> che il Giovedì e il Venerdì Santo mimano ritualmente attraverso la città, da sepolcro a sepolcro, ben altri lunghissimi pellegrinaggi a luoghi sacri, così come del resto i «sepolcri» pubblici o familiari ri-producono il Sepolcro; si pensi ancora alle vesti votive, un tempo anche quotidiane e ora quasi soltanto processionali, con cui si ri-producono le fogge degli abiti dei santi venerati; si pensi alle acconciature dei bambini trasformati in angeli e arcangeli per la processione del Corpus Domini.

Viene così in luce un dato unificante che scavalca le differenze ideologiche, morfologiche e funzionali che pur intercorrono tra magico e religioso, processionale e non processionale, celebrativo e operativo. È il dato costituito da un comune disporsi della ritualità e della cerimonialità sul terreno dei *segni*: ciò che si compie non è (o non è soltanto) un evento, perché *significa* sempre qualche altra cosa da sé. Per abusare ancora di termini tecnici ormai divulgati, si può dire che gli atti cerimoniali sono *significanti* che rinviano ad un qualche *significato*.

Lungo questa linea interpretativa trovano agevole collocazione tutte le manifestazioni cerimoniali documentateci dalla collezione Majorano.

Per restare ancora nel settore dei fenomeni che nella parte descrittiva abbiamo riunito sotto il titolo di *Azioni, rappresentazioni e riti*, che cosa sono infatti i grandi fuochi o falò accesi per San Giuseppe o San Ciro? Non c'è bisogno di far ricorso alla imponente letteratura etnologica sulla origine remota e sulla diffusione vastissima di queste accensioni cerimoniali, per rendersi conto che quei fuochi non servono né a scaldare né a cuocere né a far carbone e simili: già il linguaggio corrente li sottrae dal novero degli eventi e li colloca in quello della comunicazione segnica e della significazione, giacché dice appun-

<sup>6</sup> *Perdune*, ossia «perdoni», vengono detti a Taranto i membri della Confraternita del Carmine che partecipano scalzi e incappucciati alle processioni pasquali: cfr. *Aspetti della ritualità* cit., p. 33.

to che sono «segno» di gioia o di festa. L'interpretazione del valore di questo *segno* è in verità più complessa, giacché le spiegazioni che ne ha dato finora l'etnologia di tipo tradizionale appaiono inadeguate, e non è ancora cominciata una qualsiasi ricerca semiologica sui *significati* cui il *significante* costituito dalla «accensione del falò» potrebbe rinviare. Tuttavia resta ferma la sua appartenenza all'ordine dei segni o simboli, ed è indubbio che il messaggio che esso veicola è la solennità del momento in cui si verifica, e cioè l'assunzione di un tempo o di un giorno al di fuori della quotidianità profana degli eventi.

Dopo quanto s'è detto, non occorre spendere molte parole per sottolineare il valore segnico dei residui di «sacre rappresentazioni» natalizie o pasquali di cui ci offre documentazione la collezione Majorano: sono *rappresentazioni* anche nella denominazione corrente, e cioè ri-produzione o simulazione o mimesi di eventi avvenuti altrove ed altra volta.

Altrettanto evidente è questo comune carattere simbolico o segnico anche quando si passi al gruppo dei fatti che nella sezione descrittiva abbiamo riunito con il titolo di *Figurazioni, modelli e riproduzioni*. Vi occupano il primo posto i presepi, e cioè proprio uno dei modi più tipici ed evidenti in cui si esercita la trasposizione dell'evento alla sua rappresentazione simbolica. Con questa caratteristica appunto il presepe nacque nell'ambiente francescano, e con questa caratteristica si è conservato attraverso i secoli, ri-creando ogni volta lo *spazio sacro* entro cui si rinnova l'evento della sacra nascita. Il presepe dunque significa altro da sé, quasi prima di essere in sé. E non è casuale il fatto che alla operazione di simbolizzazione o significazione più strettamente religiosa si sia quasi naturalmente aggiunto un prolungamento per così dire laico: il presepe infatti diviene l'occasione per la rappresentazione in scala di scene ed ambienti della vita quotidiana locale, sia negli esemplari culti e preziosi dei secoli passati, sia nelle figurine e nei paesaggi presentatici dalla collezione Majorano, e più particolarmente in quelli commissionati con specifico proposito di raffigurazione realistico-naturalistica.

Ma in questo settore di figurazioni, modelli e riproduzioni, ogni ulteriore insistenza sulla trasposizione o passaggio dagli eventi ai segni diviene superflua: le riproduzioni anatomiche degli ex voto in argento e in cera, le tele o tavolette votive, le palme intrecciate pasquali, le riproduzioni per così dire miniaturizzate di oggetti d'uso (e anche di personaggi più o meno reali e ironizzati) per farne giocattoli, e perfino le edicole sacre sono immediatamente leggibili come rappresentazioni di altro da sé: simulazioni e mimesi, non diversamente da quel che si fa nella processione di Manduria in cui con canne e rami si raffigurano arcate e facciate di chiese.

Tuttavia almeno un cenno meritano due altri fenomeni. Il primo è quello dei *trulli* nei quali il valore segnico non sta soltanto (né principalmente) nei simboli di remota origine astrale che essi spesso recano dipinti, ma risiede nell'intrinseco stesso della forma costruttiva e architettonica, come di recente ha sottolineato Cesare Brandi a proposito di Martina Franca<sup>7</sup>.

Il secondo fenomeno è in apparenza molto meno augusto, ma non è meno rivelatore. Si tratta della modellazione figurativa di pani e dolci rituali<sup>8</sup>. Qui infatti il carattere segnico della cerimonialità appare nella sua più netta evidenza. Il pane o il dolce sono fatti per *mangiare*; ma ecco che qualcosa interviene e li foggia in modo che possano anche *significare*. Poco importa poi quel che la modellazione (vera e propria arte plastica effimera) di volta in volta riproduca: figure femminili, cestini, animali e via dicendo; ciò che innanzi tutto conta è che la modellazione intervenga ad aggiungere al normale valore d'uso un ulteriore valore, non indispensabile all'uso, ma essenziale alla comunicazione. Quale che sia lo specifico messaggio veicolato da ciascuna delle figure (e sarebbe certo ricerca da compiere), esiste un unico messaggio generale e di fondo: il significare che è festa, si direbbe nel linguaggio corrente, e cioè il creare per la via dei segni

<sup>7</sup> C. BRANDI, *Martina Franca*, Le Noci, Milano 1968.

<sup>8</sup> Vedine denominazioni e fotografie in *Aspetti della ritualità* cit., pp. 49-52, e figg. 13-18 (cfr. pp. 36-37 e fig. 10).

l'eccezionalità del tempo cerimoniale, che poi la intrinseca festosità di colori e di abbondanza delle *mattredde* e dei *tàuli* votivi<sup>9</sup> accentua e moltiplica, così come del resto fanno le imbandigioni solenni<sup>10</sup>.

Se il discorso non rischiasse di condurci troppo lontano, sarebbe qui da affrontare specificamente un punto che emerge quasi naturalmente da quanto s'è detto, e cioè il fatto che la cerimonialità, in quanto passaggio dall'evento alla sua rappresentazione, appartiene ad un settore dell'universo della significazione assai prossimo a quello delle *arti* in genere, e di quelle *drammatiche* e *visive* in specie. La questione è naturalmente assai complessa, e non si può trattarne in modo superficiale. Basti qui l'accento ai rapporti già spesso studiati (ma da riprendere sotto nuove prospettive) tra il rito e il dramma o lo spettacolo. E quanto alle arti visive non occorre certo sottolineare come gran parte dei manufatti offertici dalla collezione Majorano si collochi, per così dire, a cavaliere tra la cerimonialità e la figurazione artistica: il che si verifica non solo per i pupi da presepe e gli altri manufatti già menzionati, ma anche per le riproduzioni documentarie delle processioni dell'Addolorata e dei Misteri, e poi per tutta la serie di prodotti dell'iconografia sacra minore e minima, di cui le bancarelle festive tarantine offrono così trionfali assembramenti, dagli argentei San Cataldo di ogni misura ai rosso-verdi Cosma e Damiano.

Ma forse si penserà che è un abuso parlare di produzione artistica senza riferimento ai valori espressivi; e forse si giudicherà pure che la produzione plastica che la mostra offre ne è largamente sprovvista (magari con l'ec-

<sup>9</sup> Ci si riferisce al fatto che in varie località del Tarantino è ancora viva la costumanza di celebrare la festa di San Giuseppe approntando un gran numero di cibi più o meno rituali ed esponendoli cerimonialmente, in casa o fuori, nelle stesse madie (*mattredde*) in cui si impasta la farina o su tavoli (*tàuli*) di grandi dimensioni: cfr. *Aspetti della ritualità* cit., pp. 36-37 e fig. 10.

<sup>10</sup> Per qualche ulteriore indicazione sulla modellazione dei pani vedi oltre le pp. 85 sgg.

cezione delle ceramiche di Laterza e Grottaglie). Dovrebbe però essere ormai abbastanza noto che per parlare di *arte* non si richiede più il possesso di certe non precisate *qualità estetiche*, ma solo la presenza di certe specifiche *modalità di linguaggio*. E riuscirà allora difficile negarne il possesso almeno alla «donna con fico d'India» che s'è trascinata tra le altre centinaia di pupi da presepe a caratterizzare emblematicamente la Mostra e, se si vuole, anche la terra tarantina che vi si esprime.